

Publicado en:  
*Logoslatinoamericano*, año 1, No. 6, 2006, Lima: UNMSM.

## **LA RECEPCIÓN DEL POSITIVISMO EN LATINOAMÉRICA**

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

El positivismo fue un fenómeno intelectual que floreció en Europa, a mediados del siglo XIX, y que tuvo un alcance mayor que el de ser una escuela filosófica. Tuvo relevancia en la comprensión de las ciencias, tanto naturales como sociales, e influyó también en la autoconciencia de la sociedad durante ese período. No es por ello extraño que haya sido influyente también en América Latina. Sin embargo, la manera como los pensadores latinoamericanos interpretaron el positivismo y lo adaptaron a sus interrogantes, reflexiones y necesidades sociales, hizo que entre nosotros tuviera características diferentes. En general, es posible decir que el positivismo latinoamericano es un fenómeno mucho más amplio que el europeo, por ello mismo es menos restrictivo y, mientras en Europa fue relativamente fugaz, en Latinoamérica tuvo mayor vigencia. Tanto en Europa como en Latinoamérica generó una fuerte reacción espiritualista, pero en ambos casos los diversos movimientos espiritualistas también contuvieron un elemento residual de positivismo.

En esta contribución quisiera comenzar poniendo en contexto y discutiendo las características principales del positivismo europeo, para después

compararlo con su recepción latinoamericana. Posteriormente, nos preguntaremos por qué el positivismo fue tan influyente en Latinoamérica y cómo es que se integró con las características históricas, sociales y políticas de nuestros países.

El positivismo europeo es hijo de varias tradiciones y autores diferentes, además de diversos procesos sociales. A grandes rasgos, podría decirse que el desarrollo de las ciencias naturales durante los siglos XVII y XVIII, así como el auge del empirismo británico y, en general, del proyecto cartesiano moderno de una *Mathesis Universalis*, condujo a algunos filósofos modernos a la convicción de que finalmente habíamos desterrado la época del mito y la superstición, representados por la metafísica y la teología, para acceder a la época de la supremacía de la ciencia, del discurso riguroso y legítimo, así como de un sostenido progreso hacia una mayor racionalidad en la vida social.

En el siglo XVIII, como consecuencia de la influencia de Hume, Kant había planteado como uno de los problemas centrales de la *Crítica de la razón pura*, la pregunta por la demarcación entre el discurso legítimo del que no lo es, entre ciencia y superchería, entre el uso de la razón que puede proporcionar conocimiento y el abuso de la razón producto del intentar comprender aquello que está más allá de las posibilidades de la razón humana. Por ello, una de las preguntas principales en la *Crítica de la razón pura* es si la metafísica puede ser una forma de conocimiento, lo cual a juicio de Kant equivale a preguntar si ésta puede ser conducida por el seguro camino de la ciencia.

Hay pues en el positivismo, por una parte, un proyecto demarcatorio que pretende trazar límites a lo que puede ser conocido, pensado y dicho, con la finalidad de evitar los abusos de la razón producidos por la metafísica tradicional. Este proyecto, que está en Hume y Kant, se extiende hasta el primer Wittgenstein y el neopositivismo lógico del Círculo de Viena. De otro lado, hay un deseo de poner a las ciencias del hombre en el camino del rigor y la

demostración, lo cual implicaría liberar a las ciencias humanas del yugo de la teología y la metafísica. Así, por ejemplo, Hume pretendió ser el Newton de las 'ciencias morales', que es la manera como en esa época se llamaba a las ciencias humanas. De igual manera, el llamado padre del positivismo, Auguste Comte (1798-1857), acuñó el término 'sociología' para designar el estudio científico de la vida social.

Es sabido que el conde de Saint-Simon (Claude-Henri de Rouvroy, 1760-1825), tuvo algunas de las intuiciones que después serían desarrolladas por Comte, aunque también hay diferencias entre ambos. Por ejemplo, Saint-Simon creía, a la manera cartesiana, que debe haber un solo método científico para todas las ciencias, mientras Comte sostenía que cada ciencia desarrollaba su propio método. Sin embargo, ambos estaban de acuerdo en que era necesario desarrollar una disciplina sociológica que pudiera organizar las relaciones sociales de una manera científica. Así, un rasgo importante del positivismo de Comte es el un *monismo epistemológico*, aunque uno podría creer que éste se encuentra limitado a las ciencias sociales. No obstante, cuando Comte habla de 'método científico' se refiere a uno solo: una forma de inducción, es decir, la coordinación de los hechos mediante la experiencia y la generalización a partir de ella, con el objetivo último de la elaboración de leyes. Está, pues, presente en Comte un monismo metodológico asociado a un *monismo ontológico*, la idea de que hay una sola categoría de objetos existentes: los objetos físicos naturales, aunque considera –y esta es parte de su influencia kantiana- que nosotros no llegamos a conocer sino los fenómenos, la manera como los objetos se muestran a nuestras limitadas posibilidades observacionales. Comte admite que podría haber causas últimas, esencias e incluso un Dios creador. No hace profesión de teísmo ni de ateísmo, sólo afirma que nada podemos saber sobre eso, pues la metafísica no es materia de investigación científica. Así, tenemos otro rasgo importante del positivismo clásico: *el científicismo*, es decir, la tesis de que conocimiento y ciencia son conceptos coextensivos, esto es, que todo conocimiento es científico y no hay formas de conocimiento no científicas. Así, la

religión, la metafísica y el arte podrán ser actividades sugerentes y, eventualmente, subjetivamente gratificantes pero no suministran ningún tipo de información acerca de la realidad, es decir, no proporcionan conocimiento. Aquí se puede ver que el concepto que Comte emplea de conocimiento, es el concepto representacionista clásico de la modernidad.

La tesis central de Comte es que todo conocimiento procede de la observación de la naturaleza, i.e. de la experiencia de los hechos, de los cuales las ciencias constatan las regularidades y elaboran leyes, que son descripciones de estas regularidades. La filosofía, por otra parte, sería la disciplina que tiene a su cargo coordinar todos estos hechos y regularidades de una manera sintética, aspirando a un conocimiento más universal. Así pues, para Comte, el conocimiento 'positivo', el único en sentido estricto, es el que procede de la experiencia fáctica. Cabe anotar de pasada que las posiciones filosóficas principales de Comte no hacen precisamente eso, sino sostienen, presuponen o aplican tesis acerca de la naturaleza del conocimiento, acerca del hombre, acerca de la historia y su necesidad, etc. En sentido estricto, estas reflexiones estarían también vedadas según Comte. Esta aparente o real paradoja, el que Comte termine desarrollando posiciones metafísicas para negar la metafísica, fue precisamente lo que los espiritualistas señalaron en su reacción al positivismo.

Además de los monismos metodológico y ontológico, otro importante rasgo del positivismo es su *concepción teleológica*, con rasgos deterministas, de la historia.<sup>1</sup> La concepción positivista de la historia está entroncada en la doctrina hegeliana según la cual la historia es el terreno del devenir del Espíritu, como dirigido teleológicamente hacia un progreso necesario, hasta la consecución del Espíritu Absoluto. Para Hegel, el fin de la historia es el Espíritu Absoluto, pero este debe ser entendido como el presente que se interpreta a sí

---

<sup>1</sup> Comte sostuvo que “la característica fundamental de la filosofía positivista es considerar que todos los fenómenos están sometidos a invariables *leyes* naturales.” Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 2ª edición, París: 1864.

mismo, y no como un momento ideal en el futuro, como en el caso de Comte y Marx. Es interesante notar que Hegel es una importante influencia común para estos dos autores, lo que no resulta sorprendente si notamos que ambos filósofos tienen concepciones de la historia muy semejantes, marcadas sobre todo por la idea de progreso hacia una utopía futura, y acompañadas de la tesis de que el curso de la historia se compone de revoluciones escalonadas que son etapas que hay que superar para poder pasar a la siguiente. Esto se puede notar en la doctrina comteana de los tres estadios: teológico, metafísico y positivo, así como en la concepción marxista de los modos de producción esclavista, feudal, capitalista, socialista y comunista. Lo que puede resultar interesante de analizar, sin embargo, es que esta concepción de la historia tiene una fuerte raíz cristiana.

En efecto, mientras para los griegos el tiempo no es lineal sino circular, por lo cual en sentido estricto no hay comienzo ni final de la historia ni tampoco progreso en ella, para la concepción judeocristiana la historia tiene un comienzo, la creación, y un final, el fin del mundo, y su transcurrir no es sino la realización del plan divino. De igual manera, para Hegel la historia es la realización del concepto, constituyendo la suma de concepto y realización la Idea o el Espíritu Absoluto. Así pues, para la concepción cristiana, que se puede encontrar de manera privilegiada en la *Ciudad de Dios* de san Agustín o en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesárea, la historia no es errática sino es parte de un proyecto, que tiene un plan inicial, una realización y una finalidad, en el doble significado de propósito y acabamiento. Asimismo, hay un importante sentido en que su curso está determinado hacia ese fin, el cual no puede sino producirse. Esa concepción teleológica de la historia llega hasta Comte y Marx, vía Hegel. Comte sostiene, además, que el progreso científico e industrial acarrearía progreso moral, además de un mayor orden y paz social. La tesis comteana del progreso moral, sin embargo, es particularmente discutible, por dos razones. La primera es porque toda evaluación de la historia que pretenda comparar dos épocas diferentes, preguntándose cuál de ellas es moralmente superior, requiere

de un conjunto de criterios morales desde los cuales se hará la evaluación. Estos criterios morales no podrían ser los propios de alguna de estas dos épocas en comparación, pues si así fuera la circularidad viciosa sería inevitable. En el caso de Comte los criterios morales sólo podrían proceder del propio estadio positivo, el cual primero tendría que justificar fácticamente los principios valorativos, lo que es sin duda difícil, como mostró Hume. Por otro lado, sigue presente el riesgo de la circularidad viciosa, si los criterios con los que se va a comparar dos épocas son extraídos de una de las épocas en comparación, a saber, el estadio positivo. En segundo lugar, incluso si asumimos nuestros criterios valorativos para hacer la comparación, a juzgar por los acontecimientos del siglo XX, uno de los más sangrientos en términos de conflictos bélicos de la historia, es por lo menos discutible que la historia evidencie progreso moral.

Se puede decir que, en general, los filósofos que han intentado encontrar patrones y regularidades en la historia, tienen que bregar porque los hechos se acomoden a sus categorías, y cuando ocurre que no se acomodan, deben modificarlos ligeramente o reformularlos según sus necesidades. Me parece que este es el caso con la lectura hegeliana de la historia, entendida como la hazaña de la libertad, y también con la interpretación marxista, con su interpretación de la lucha de clases como el motor de la historia. Pienso también que eso puede decirse de la doctrina comteana de los tres estadios. La razón es que puede encontrarse en la historia elementos de cada uno de esos tres estadios en los otros.

La tarea del historiador es compleja, porque mientras de un lado es indudable que debe contar con ciertos esquemas previos para seleccionar e interpretar los hechos, son los hechos mismos los que corroboran o falsan los esquemas de interpretación. Aquí se produce un círculo, que puede ser un círculo vicioso o un círculo hermenéutico y virtuoso, según el talento del historiador para iluminar y dar sentido a los acontecimientos.

Así, las características más notables del positivismo europeo fueron su monismo epistemológico y ontológico, tanto como su concepción del progreso asociado al orden social. Fueron estas dos últimas tesis, las nociones de orden y progreso, más que los temas epistemológicos y ontológicos, lo que influyeron en el positivismo latinoamericano. De hecho, algunos positivistas latinoamericanos no comulgaron plenamente con el monismo, pero todos abrazaron con gran vigor la promesa de un futuro de orden y progreso. Es posible suponer que lo hicieron precisamente porque ese no era su presente. Ahora será pues el momento de analizar las causas de que el positivismo haya tenido tanta repercusión en Latinoamérica. Las causas históricas de los procesos sociales e ideológicos son siempre complejas y se entrecruzan, pero es posible hacer una cierta descripción de ellas.

Cuando los países latinoamericanos salieron de las sangrientas luchas por la independencia de España, en la segunda década del siglo XIX, se encontraban sumidos en el caos social, político y económico. El poder colonial, ahora ausente, no fue sustituido por un Estado con la suficiente fuerza y solidez para poder establecer un nuevo orden. Así, esta anarquía condujo a los latinoamericanos a ver el orden casi como un ideal en sí mismo. Este orden prometido por el positivismo, asociado al progreso económico y político, fue uno de los mayores alicientes para que los intelectuales criollos abrazaran el positivismo.

Las guerras por la independencia dejaron a Latinoamérica fraccionada en un grupo de países casi arbitrariamente delimitados, carentes de instituciones fuertes y sin un proyecto educativo claro y eficiente. Los intelectuales de estos años, confundidos ideológicamente, necesitaban de una brújula para encauzar a estas erráticas sociedades, mientras otras naciones incluso más jóvenes, como por ejemplo los Estados Unidos de América del Norte, ya habían encontrado su rumbo y progresaban rápidamente. La interpretación de estos autores es que EE.UU. lo había logrado porque había encarnado, de una manera tácita, los

ideales positivistas, de suerte que eso es lo que nosotros tendríamos que hacer para alcanzar el progreso. Así, por ejemplo, Domingo Faustino Sarmiento (Argentina, 1811-1888), uno de los filósofos que introdujeron el positivismo en Argentina, sugería que la unión de Latinoamérica, en lo que se llamaría los Estados Unidos de la América del Sur, era la única posibilidad de alcanzar la paz, el orden y el progreso.<sup>2</sup>

En efecto, ya para mediados del siglo XIX, EE.UU. era un país rápidamente industrializado, mientras que Latinoamérica no salía de su atraso. Para 1847, EE.UU. se había anexoado más de la mitad del territorio de México, y había la sensación creciente de que EE.UU. iba a terminar devorándose, en un sentido geográfico o económico, el resto del continente. De hecho, ya en época tan temprana como 1829, en una carta que Simón Bolívar dirige al general Daniel O'Leary, desde Guayaquil, el 13 de septiembre, afirma que el gobierno de EE.UU. es el mejor del mundo. Según Bolívar, lo es porque ha logrado acrisolar una diversidad de razas detrás de la misma *racionalidad*, cosa que nosotros aún no hemos logrado hacer.<sup>3</sup> El presupuesto es que la *razón*, cuya objetivación es la ciencia, es lo que ha permitido que Europa y EE.UU. lleguen a ser lo que son, mientras que es la insuficiencia de racionalidad y de ciencia lo que ha hecho que las culturas nativas hayan sido conquistadas.

El positivismo es pues un hijo algo tardío de la ilustración, que se instala en nuestras costas casi con la independencia de España. Los ideales de San Martín y Bolívar, son los ideales racionalistas del siglo de las luces, cuya consecuencia inmediata fue el positivismo. De hecho, ya desde el siglo XVIII se empezó a producir en las colonias españolas de América, un alejamiento progresivo de la escolástica, y los intelectuales criollos comenzaron a leer a autores como Descartes, Rousseau, Voltaire y Spinoza, rechazando el dogmatismo y la falta de crítica de la filosofía oficial aceptada por la Iglesia y la

---

<sup>2</sup> Domingo Faustino Sarmiento, *Argirópolis*, Buenos Aires: 1850.

<sup>3</sup> Simón Bolívar, *Obras Completas*, La Habana: Lex, 1947.

corona española. La corona veía con desconfianza la defensa que los ilustrados hacían de los valores libertarios y democráticos, y la Iglesia sospechaba del giro racionalista que tomaban los filósofos ilustrados europeos, empeñados en usar la pura razón como criterio único para la justificación de nuestras creencias. Temían, naturalmente, perder el poder político e ideológico entre los súbditos y creyentes. De esta manera, una vez que se produjo la independencia de la mayor parte de naciones latinoamericanas, el positivismo se adueñó de la escena intelectual.

Los intelectuales latinoamericanos identificaban a España con la escolástica y con todos los males que aquejaban a las colonias: el sistema de castas, el dogmatismo ideológico, el atraso, etc. Independizarse de España era independizarse de todo eso, lo cual implicaba abrazar su opuesto: la igualdad democrática, la razón y el desarrollo. Pero la transformación del oscurantismo al positivismo sólo sería posible realizando lo que el mexicano José María Luis Mora llamaba un conjunto de “revoluciones mentales que se extiendan a la sociedad y modifiquen no sólo las opiniones de determinadas personas, sino las de toda la masa del pueblo.”<sup>4</sup> Estas revoluciones, según Mora, constituirían un nuevo hombre, un “hombre positivo”, en sus propias palabras. Así pues, el positivismo era visto como la nueva revolución intelectual y política, obstaculizada por el conservadurismo, tradicionalismo e inmovilismo de sus enemigos: básicamente la Iglesia y la corona española. Sarmiento da cuenta de esta polarización en su libro *Facundo o civilización y barbarie*, de 1845,<sup>5</sup> donde muestra claramente esta contraposición.

Argentina y México fueron los dos países de Hispanoamérica donde se inició la influencia positivista. En Argentina los pioneros fueron el ya mencionado Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Este último dio una conferencia en 1840,

---

<sup>4</sup> J.M.L. Mora, *Revista política de las diversas administraciones que la república mexicana ha tenido hasta 1837*, México: 1838, citado por Leopoldo Zea, *Pensamiento positivista latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas: 1980. Los libros de Zea, especialmente este que ahora cito, son una de las fuentes de trabajo más importantes para estudiar la influencia del positivismo en Latinoamérica.

titulada “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea”, en el Colegio de Humanidades de Montevideo, donde no sólo hacía profesión de fe del positivismo sino también proponía una manera de enseñarlo a los jóvenes.

Pero los criollos latinoamericanos abrazaron el positivismo tan pronto se enteraron de su existencia, porque ellos ya habían reflexionado en esa dirección más o menos por la misma época. Se encontraron con que Comte y Spencer ponían en el papel argumentos e intuiciones que ellos sentían ya habían tenido. Antes de leer a Comte se habían enterado de su existencia por Littré, pero las exigencias de la ilustración aparecieron en nuestros países antes de ellos. En una carta dirigida en 1830 al general Rafael Urdaneta, se pregunta Simón Bolívar: “¿No habíamos partido nosotros, precisamente en los mismos momentos en que Augusto Comte hacía su curso (...), no habíamos partido de idénticas concepciones para fundar en América la filosofía de la historia?”<sup>6</sup>

En México, quien introduce el positivismo de la manera más elaborada, articulando una concepción de la historia de ese país fue Gabino Barreda (1818-1881). Barreda fue alumno directo de Comte entre 1849 y 1851. Fue también Barreda quien planificaría y realizaría la reforma educativa mexicana, así como la creación de la Escuela Preparatoria Nacional, de clara inspiración positivista, durante el gobierno de Benito Juárez. Esto se haría mediante la confección de un “fondo común de verdades” que funcionaría a manera de estructura de presupuestos compartidos por todos los mexicanos, para que a partir de esta visión común, impartida desde la escuela, fuesen posible el orden y el desarrollo. Se trataba de acabar con la anarquía política pero también con la confusión intelectual. Este “Fondo de verdades”, con curioso nombre, tendría un carácter “general y enciclopédico”. La idea era que toda creencia inculcada a los niños hubiera sido convenientemente examinada, a la luz de la razón y la ciencia, con el objetivo de proveerles de un sistema lo más completo y amplio posible de

---

<sup>5</sup> D.F. Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie*, (1845), Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

<sup>6</sup> Simón Bolívar, “Carta al general Rafael Urdaneta”, Soledad, 15 de octubre de 1830. *Obras Completas*, T. II.

creencias fundamentadas racionalmente, y no en la tradición o la fe. Resulta interesante constatar el carácter cartesiano de estas ideas, que parecen las *Meditaciones metafísicas* de Descartes llevada a la práctica pedagógica. Un curioso rasgo de estas doctrinas es el suponer que la identidad de las naciones depende de compartir verdades, cosa por demás discutible. Por otra parte, si el proyecto de Barreda era alejarse del oscurantismo y la ausencia de pluralismo intelectual de la escolástica, probablemente no era el mejor camino hacerlo mediante la elaboración de un fondo común de verdades.

Brasil fue otro país latinoamericano que recibió con entusiasmo el positivismo. En realidad, Brasil no necesitó una guerra de la independencia y no tuvo una relación tan conflictiva con Portugal, como nuestros países con España, porque ante la asolada napoleónica en Europa, el rey Juan VI de Portugal se asiló en Brasil. De esta manera, el rey otorgó a sus súbditos brasileños similares derechos de los que tenían los portugueses, cosa que nunca ocurrió con las colonias españolas de América. Finalmente, Brasil se independizaría pacíficamente de Portugal en 1823, convirtiéndose en un imperio por sí mismo y siendo gobernado por Pedro I, hijo de Juan VI. A pesar de todo ello, los brasileños consideraban que tenían también, como el resto de Latinoamérica, un pasado de colonialismo, tradicionalismo y dogmatismo que superar, lo que permitió el rápido desarrollo del positivismo, teniendo como pioneros a Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Mendes.

La situación de caos y ausencia de Estado fue también el elemento que propició el positivismo en Colombia. En este país, el autor de la reforma educativa fue Rafael Núñez (1823-1894), quien fue tres veces presidente de la república (1880-82, 1884-86, 1887-88), y cuyo lema era “orden y libertad en justicia”. Núñez adoptó, como los intelectuales de los otros países latinoamericanos, el positivismo como un medio para ordenar estos países nuestros desangrados por las luchas internas y agobiados por el atraso. En un discurso que dio en 1880 en la Universidad Nacional de Colombia, afirmó que es

necesario adoptar la lógica de Stuart Mill y la sociología de Spencer como cursos básicos de educación política.<sup>7</sup>

Perú y Bolivia perdieron la Guerra del Pacífico contra Chile, lo que los sumó en un caos aún mayor, así como en un serio problema de identidad nacional. Bolivia, además, perdió la salida al mar y el Perú sufrió una ocupación traumática que obligó a sus intelectuales a plantearse con mayor radicalidad la pregunta por su verdadera identidad. Este es el momento donde surge la primera generación de positivistas peruanos: en el ámbito académico universitario, Javier Prado Ugarteche (1871-1921), Jorge Polar Vargas (1856-1932), Mariano H. Cornejo (1866-1942) y Manuel Vicente Villarán (1873-1918), mientras que en la vida política externa a la universidad, Manuel González Prada (1848-1918). Sin embargo, hay una importante diferencia entre estos positivistas peruanos y los procedentes de Argentina, Brasil o México. El positivismo que influyó en los peruanos no fue tanto el de la primera generación de positivistas europeos, liderados por Comte, cuanto el de la segunda generación, que tiene como principales representantes a Herbert Spencer, Boutroux, Taine y Guyau, quienes fueron sobre todo evolucionistas. Es decir, adoptaron las tesis del progreso así como del cientificismo pero no necesariamente eran naturalistas o reductivistas. De hecho, algunos de ellos como Jorge Polar, intentaron conciliar el positivismo con el teísmo. Esto hace que el positivismo peruano haya sido más amplio que el de los países ya mencionados, lo cual explica que el desplazamiento hacia el espiritualismo, a comienzos del siglo XX, haya sido más fluido y menos traumático. Es más, la mayor parte de positivistas peruanos, formados como tales a fines del siglo XIX, ya se habían convertido al espiritualismo a principios del XX, bajo la influencia de Alejandro Deustua y Mariano Iberico, en el Perú, y de Henri Bergson en Francia.

---

<sup>7</sup> Cf. Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá: Temis, 1964.

En el Perú,<sup>8</sup> el positivismo ya se menciona en época tan temprana como 1854, en un *Curso de filosofía elemental* publicado por Sebastián Lorente en Ayacucho. Pero Salazar Bondy considera que el positivismo aparece con fuerza en el Perú recién en 1885, con Carlos Lisson. El mismo autor fija en 1915 su defunción, precisamente con la llegada al Perú del espiritualismo de Bergson. En todo caso, la aparición del positivismo en el Perú coincide prácticamente con el fin de la Guerra del Pacífico. En efecto, sería posible imaginar que los postulados de orden y progreso, así como de industrialización y desarrollo que traía el positivismo, fueron recibidos en la caótica sociedad peruana, que salía de varias guerras civiles y una guerra externa, como la panacea para todos los males. Quizá una prueba de ello es que los primeros positivistas, como es el caso de González Prada y Javier Prado, se interesaron por esta doctrina especialmente por las consecuencias que podía tener para la política, el ejercicio del derecho y la investigación histórica, y por tanto para una mejor comprensión de la sociedad peruana, y no tanto como una metodología filosófica o como objeto de estudio en sí mismo.

Es, pues, un hecho que ninguno de los positivistas peruanos reprodujo el modelo positivista clásico, sino más bien lo interpretaron en conexión con otros autores, creando así posiciones en algún sentido originales. Este fue el caso de Jorge Polar, que vinculó su spencerismo con el cristianismo, Kant, William James y Croce y, más adelante, naturalmente con Bergson y Boutroux. Joaquín Capelo<sup>9</sup> lo hizo con Leibnitz y Mariano H. Cornejo con Wundt.

Los elementos más importantes que los filósofos peruanos tomaron del positivismo europeo fueron su actitud básicamente anti-metafísica, el inductivismo, el empirismo y su concepción evolutiva de la historia, es decir, la creencia en el progreso epistemológico y social. Javier Prado, por ejemplo,

---

<sup>8</sup> Para un análisis más completo del desarrollo del positivismo en el Perú, en el marco del desarrollo filosófico peruano en general, puede verse mi estudio "Del espejo al caleidoscopio: Aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú". De ese texto he tomado algunas ideas, así como varios párrafos, para el presente trabajo.

considera el evolucionismo de Darwin y de Spencer como el mayor aporte del siglo XIX a la verdad, y piensa que su trascendencia es comparable a la de Kant.<sup>10</sup>

Alejandro Deustua cuenta que, como consecuencia de un viaje que realizó a París en 1898, se enteró que el positivismo había sido desplazado en Francia por las nuevas formas de intuicionismo bergsoniano, lo que originalmente le sorprendió porque en Latinoamérica el positivismo seguía en auge. Como consecuencia de esto, Deustua volvió a Lima e introdujo el espiritualismo, que rápidamente desalojó al positivismo. Esta historia es significativa por varias razones. En primer lugar, muestra lo alejado que se encontraba el ambiente intelectual peruano de lo que ocurría en otras partes del mundo, porque las discusiones críticas del positivismo ya se habían estado dando en Europa y en los Estados Unidos desde muchos años antes. En segundo lugar, muestra la actitud de reverencia que sentían los filósofos peruanos ante el pensamiento europeo. Pero, por otra parte, lo más interesante es que el debate filosófico en el Perú ya se encontraba suficientemente maduro como para que sólo necesitase de un empujón antes de desembarazarse del positivismo. No me sorprendería que muchos de estos filósofos que emigraron al espiritualismo se hubieran sentido tentados de realizar el trayecto algún tiempo antes, pero que sólo se encontraron justificados para hacerlo cuando se creyeron confirmados por las noticias de lo que ocurría en Francia.

Ya en 1907, en su memoria como decano de la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos, Javier Prado evidencia su alejamiento del positivismo, un cambio que compartirá la mayor parte de intelectuales de su generación. Resulta interesante preguntarse cómo resultó tan fácil, para la mayor parte de positivistas, deslizarse hacia las diversas formas de espiritualismo que después surgieron, de una manera tan fluida y poco

---

<sup>9</sup> Joaquín Capelo, *Materia y espíritu*, Lima: J. Galland, 1984.

<sup>10</sup> Javier Prado, *La evolución de la idea filosófica en la historia*, Lima: Imprenta Torres, 1891.

traumática. La rapidez y facilidad del desplazamiento prueba nuevamente la amplitud pero quizá también la vaguedad del positivismo peruano. Javier Prado no llega a adherirse a la filosofía de Bergson, pero sí se interesa por Nietzsche, William James y por otros autores post-positivistas de la época, todos los cuales son calificados imprecisamente de espiritualistas. En su última época, Prado censura el intuicionismo extremo de Bergson, así como también al positivismo, en este último caso por no cumplir sus propias expectativas y acceder a otra forma de metafísica. Sin embargo, si bien Prado abandona algunos elementos del positivismo, no los abandona todos. Sigue sosteniendo, por ejemplo, que la filosofía es una ciencia de la ciencia, que es una típica tesis positivista.<sup>11</sup> Asimismo, tanto la metafísica como la religión son vistas, a la manera de Kant, como disposiciones naturales e inevitables de los seres humanos hacia lo trascendente, aunque estas actividades no proporcionen ningún tipo de conocimiento real. Se verá aquí que todavía hay un concepto de conocimiento representacional, inspirado en el modelo de las ciencias naturales.

Así pues, en el Perú el positivismo comenzó más tarde y desapareció más temprano que en el resto del continente, aunque me parece justo decir que algunas de sus doctrinas se mantuvieron vigentes de manera implícita en las diversas formas de espiritualismo que surgieron después, como por ejemplo la tesis de la unidad del concepto de conocimiento o la de que el conocimiento es una forma de representación del mundo, que, en todo caso, no son tesis exclusivas del positivismo sino de la modernidad como período.

Finalmente, pienso que se pueden afirmar algunas tesis a manera de conclusiones. Aunque la mayoría de historiadores de la filosofía latinoamericana diría que el positivismo cumplió su ciclo vital, naciendo a mediados del siglo XIX y desapareciendo a comienzos del XX, creo que es justo sostener que muchas formas de positivismo sobrevivieron con otros nombres en el pensamiento filosófico de nuestros países. Como se ha visto, después del auge del

---

<sup>11</sup> Javier Prado, *Lecciones de historia de la filosofía moderna*, tomo 2, p. 420.

positivismo, hubo un florecimiento de posiciones espiritualistas que adoptaron tesis de muy variado tipo: del intuicionismo de Henri Bergson, del pragmatismo de William James, e incluso del neohegelianismo de Benedetto Croce. Sin embargo, en muchos casos sobrevivieron las tesis evolucionistas, la de la unidad del concepto de conocimiento, o una concepción de la ciencias naturales básicamente representacionista y positivista. Por ello no sería totalmente exacto decir que el positivismo desapareció, sería quizá más apropiado afirmar que se transformó y adoptó otras características, evolucionando y mezclándose con otras posiciones. Al evolucionar, se deshizo de algunas fallas e inconsistencias de su primeras épocas, como su obsesión en contra de la metafísica que terminó conduciendolo a proponer tesis metafísicas, así como los elementos reductivistas. Al mezclarse con otras posiciones, el positivismo las enriqueció en algunos aspectos, así como también fue enriquecido por algunos otros. En líneas generales diría que el positivismo se fue diluyendo en la diversidad y complejidad de las discusiones filosóficas actuales, pero es de esa forma como ha sobrevivido hasta nosotros.

Por otra parte, es indudable que el positivismo cumplió un importante papel en la consolidación de nuestras sociedades. Afianzó la necesidad de integrarse alrededor de proyectos comunes de progreso, industrialización, orden y paz social, y fomentó la investigación científica en países donde esta era casi inexistente. En el trabajo en historia y ciencias sociales, permitió que se elaborara una gran diversidad de investigaciones empíricas en base a la recolección de datos y evidencias. Estas evidencias podrán ser, naturalmente, reinterpretadas de maneras diferentes, pero están ahí presentes, fundamentalmente gracias a los presupuestos positivistas que las impulsaron. Así, pues, creo que la presencia del positivismo, por sí mismo, por las reacciones que suscitó y por su incorporación implícita a la discusión filosófica posterior, ha cumplido un papel fundamental en la formación del pensamiento y la cultura latinoamericanas, de manera que su análisis y estudio siempre tendrá que enseñarnos algo más acerca de lo que nosotros somos.

